

INTRODUCCIÓN

Con este trabajo pretendemos analizar los diferentes testimonios sobre el *marzeah* y el *thíasos* en el mundo judío, apoyándonos en sus propios documentos y en los de las culturas del entorno. Ambos vocablos responden a un tipo de institución simpótica bien conocida en la Antigüedad, que se encuentra también en el judaísmo. Sin embargo, mientras que el ámbito del *marzeah* es el de los pueblos semíticos, el del *thíasos* se desarrolla en un contexto helénico. La razón de tratar las dos asociaciones en este trabajo, en vez de centrarnos en una sola como se ha hecho hasta ahora, radica en que en cierto momento tanto los judíos como otras comunidades identificaron los términos como equivalentes.

Podemos definir *marzeah* como una asociación convival, de carácter elitista, dedicada a un dios o a varios (Yahveh, Ba'al, etc.), cuyas reuniones periódicas se caracterizaban por el consumo de vino inmoderado y las exquisiteces culinarias. El *thíasos*, por otra parte, estuvo ligado, sobre todo, al dios Dioniso y a sus ritos orgiásticos (una comida en común, alteraciones provocadas por el vino, procesiones, etc.). Además, las asociaciones griegas recibieron otros nombres, como *éranos* y *koinón*, que, si bien funcionaban como sinónimos de *thíasos*, tenían un sentido más neutro, por lo que en algunos casos se ajustaban mejor a la descripción del *marzeah* semítico (estaban dedicados a otros dioses en lugar de a Dioniso, sus miembros podían ser extranjeros, etc.). En nuestro caso, preferimos emplear habitualmente *thíasos* para referirnos a estas asociaciones, porque así es como los judíos tradujeron por primera vez *marzeah* al griego (en LXX Jr 16,5).

El encuentro entre el *marzeah* y el *thíasos* lo propiciaron, por un lado, la llegada de los semitas a los territorios griegos y, por otro, la expansión del helenismo por el Próximo Oriente y el norte de África (Egipto, Cartago). Así pues, aunque muchas veces surgió un recelo mutuo, sus respectivas instituciones favorecieron la integración en la vida social de las nuevas regiones, en especial, por reconocerse como grupos específicos cuyas prácticas se asemejaban a las de los habitantes autóctonos.

1. FUENTES

Para acercarnos al funcionamiento del *marzeah* y del *thíasos* contamos, en primer lugar, con los testimonios literarios y epigráficos y, en segundo, con las representaciones artísticas y los restos de la cultura material, que con frecuencia nos ayudan a confirmar los datos de un texto. No obstante, es necesario subrayar que, aunque la documentación sobre el *marzeah* abarca un periodo de cuatro milenios (III mil. a.C. – s.VI d.C.), es mucho más abundante el material relativo al *thíasos*, que ocupa un periodo de tiempo menor (*ca.*ss.VIII a.C. – III d.C.).

1.1. Fuentes sobre el *marzeah*. Debido a la numerosa documentación sobre el *marzeah*, que comienza en la antigua ciudad de Ebla en el III mil. a.C. y termina con los testimonios rabínicos y el mosaico de Mádaba en el s.VI d.C., los autores se han visto obligados a renunciar al estudio de una parte de la información, centrándose sólo en uno o varios periodos. A esta selección forzosa se le unen otras dificultades como el mal estado de conservación de algunos textos (las tablillas cuneiformes, las inscripciones, etc.) y las variantes de los manuscritos o entre las versiones (TM, LXX, Tg., Vg., etc.).

En nuestro caso, en cambio, intentamos no sólo recopilar, sino también examinar todos los testimonios donde se menciona el término, incluyendo las propuestas de los diferentes autores que han detectado una escena de *marzeah* en algunos textos bíblicos donde no se menciona la institución. Los esfuerzos de los investigadores precedentes hacen posible este trabajo gracias a que ofrecen el material directamente o, al menos, indican los medios para localizarlo. Así, podemos clasificar las fuentes en diferentes apartados: (a) los textos del Próximo Oriente Antiguo (Ebla, Emar y Ugarit; III-II mils. a.C.), (b) los pasajes bíblicos (profetas de los ss.VIII-VI a.C.), (c) textos de épocas persa, helenística y romana (Moab, Elephantina, testimonios fenicios, nabateos, Palmira; ss. VI a.C. – III d.C.), (d) el mosaico bizantino de Mádaba y los pasajes rabínicos (ss.III – VI d.C. o más tardíos).

1.2. Fuentes sobre el *thíasos*. Se deben incluir también aquí los testimonios acerca de otras instituciones griegas paralelas o equivalentes al *thíasos* (los *orgeônes*, el *koinón*, el *éranos*, etc.). Los autores se han ocupado de estas asociaciones en la medida en que les son útiles para estudiar las formas de sociabilidad griega y aplicarlas al banquete helénico o al neotestamentario. Otros se han interesado por sus repercusiones en el arte, como, p.e., las escenas de los vasos atenienses, en los que se representa a Dioniso con su corte. Nuestro estudio, sin embargo, consiste en extraer las características fundamentales de los modelos griegos para contrastarlas con las descripciones de los testimonios judeo-helenísticos; es decir, nuestro objetivo no es abarcar todos los documentos, sino delimitar los diferentes tipos, con el fin de aplicarlos a los *thíasoi* formados por semitas, en especial por judíos. De esta manera, nos basamos en fuentes muy distantes geográfica y temporal-

mente: (a) los yacimientos arqueológicos de lugares donde convivieron griegos y semitas (p.e., la Creta arcaica), (b) las inscripciones bilingües en fenicio y griego, (c) la literatura griega arcaica y clásica y su reflejo en el arte, (d) la literatura helenístico-judía (LXX, Filón, Josefo).

2. ANTECEDENTES

(a) Aunque desde finales del s.XIX comenzaron a publicarse los textos de las tablillas y las inscripciones sobre el *marzeah*, hasta la década de los años sesenta del siglo pasado no aparecieron estudios específicos sobre la institución. Estos primeros trabajos consistieron en recopilar todas las referencias sobre el *marzeah* y en ofrecer una definición para el término (p.e., Eissfeldt 1966: “Kultverein”; Greenfield 1974: “Social Institution”). El paso decisivo en esta investigación fue la Tesis Doctoral de Bryan (1973) que todavía permanece inédita. Era la primera vez que se recogían todos los testimonios (en inscripción y traducción) encontrados hasta esta época: algunas tablillas ugaríticas, las inscripciones semíticas, los pasajes bíblicos y rabínicos y el mosaico de Mábada. Sin embargo, además de que no se habían encontrado muchos de los documentos que hoy ya están editados, Bryan antepuso a menudo la reconstrucción y fijación de los textos al análisis de la propia entidad. Con todo, supuso un importante avance en este campo al reunir una buena parte del material sobre la institución, así como también la bibliografía al respecto.

(b) En las décadas de los setenta y los ochenta se publicaron varios artículos en los que se relacionaba el *marzeah* con los ritos de los difuntos, por lo que los autores solían definirlo como una «institución funeraria» (p.e., Pope 1977, Lewis 1989). Advirtieron que en estas reuniones llevaban a cabo prácticas que podían encajar con el culto a los antepasados o a los héroes fallecidos: comidas en común, sacrificios, etc. y, en esa dirección, intentaron explicar las citas bíblicas donde se mencionaba el *marzeah* (Am 6,7 y Jr 16,5). Esta tendencia ha encontrado bastantes seguidores a lo largo de treinta años; de hecho, recientemente han aparecido estudios donde se pretende justificar esta supuesta dimensión fúnebre del *marzeah* (p.e., Alavoine 2000).

(c) También en este tiempo surgió un interés por la iconografía del *marzeah*, pues algunos investigadores advirtieron que ciertas imágenes simpóticas se podían relacionar con Am 6 o Jr 16 y consideraron que sus artífices habían plasmado las reuniones de la asociación. Entre las representaciones más llamativas están los marfiles de Samaria, el relieve del palacio asirio de Nínive “la fiesta de Ašurbanipal” o los dibujos del asentamiento sináítico de Kuntillet ‘Ajrud (King 1988 / 1989). Esta tendencia también tuvo su continuación en la década siguiente (Beach 1992 / 1993).

(d) Durante los años posteriores los críticos desarrollaron estas líneas de investigación, pero además propusieron otros textos, la mayoría proféticos, donde la

ausencia del vocablo no impedía intuir la celebración de un *marzeah* (Am 2,7s; 4,1; Os 4,16-19; 9,1-6; Is 5,11-13; 28,1-4; 56,9-57,13; Ez 8,7-13; 39,17-20). Los estudios fueron realizados desde perspectivas diversas: como rito funerario, banquete, forma de asociación, etc. Más tarde, McLaughlin en su Tesis Doctoral sobre el *marzeah* en los profetas (publicada en 2001) analizó las propuestas desde una nueva perspectiva. Primero, presentó los testimonios prebíblicos y postbíblicos, añadiendo los últimos descubrimientos (documentos de Ebla, Emar y otros pasajes ugaríticos), y, después de concretar las características de la institución, concluyó que sólo los textos que respondiesen a tres criterios podían considerarse escenas de *marzeah*: (a) un contexto cúllico, (b) la pertenencia de los miembros a una élite y (c) el consumo de vino en exceso. De esta manera, la presencia o ausencia de una dimensión fúnebre, que había sido tan importante hasta ese momento, quedaba relegada a un segundo plano. Sin embargo, aunque su obra supuso un gran avance en el estudio del *marzeah*, se aprecian una serie de carencias: por un lado, se limitó a recoger las propuestas existentes sin aportar ningún otro testimonio que confirmara sus conclusiones y, por otro, sus tres criterios resultaron demasiado limitados a la hora de aceptar o rechazar un pasaje. Hay que añadir que obvió deliberadamente el vínculo entre el *marzeah* y el *thiasos* que había hecho notar al comienzo de su libro. En cualquier caso, debemos reconocer el inestimable valor de su trabajo por varios motivos: completa el material de Bryan, recopila la mayoría de las propuestas acerca del *marzeah* bíblico y ofrece nuevos caminos para distinguir el escenario de tales reuniones.

(e) Por último, Carter (1997) abrió una nueva línea de investigación que muchos otros autores habían apuntado a lo largo del s.XX. LXX y los documentos semíticos relacionaban el *marzeah* con las formas de asociación griegas; lo demuestra el hecho de que en las inscripciones bilingües se identificara con *koinón* y en LXX con *thiasos* (Jr 16,5). Gracias a estos paralelos, Carter observó que ambas asociaciones tenían muchos elementos en común y que sufrieron una evolución parecida. Descubrió además que los contactos entre ellos comenzaron a principios del primer milenio a.C. o tal vez antes y que a menudo se reconocieron mutuamente en esta forma de sociabilidad (un grupo específico con un líder al frente, un patronazgo divino, capacidad sincrética, un mobiliario cuidado, consumo de comida y bebida exquisitas, organización económica, etc.).

3. ESTRUCTURA Y DESARROLLO DE LOS CONTENIDOS

Nuestro trabajo está organizado en seis grandes bloques divididos a su vez en secciones menores. Los criterios para catalogar el material son sobre todo de índole cronológica y geográfica, pero también se ha tenido en cuenta el origen de los documentos: si pertenecen al ámbito semítico o indoeuropeo. Con la excepción del primer capítulo, se intenta conjugar el estudio sincrónico del *marzeah* en cada periodo con la evolución diacrónica de la entidad, que nos facilita la forma de ordenar los

testimonios: los textos más antiguos del Oriente Próximo, los bíblicos, los semitas a partir de época persa-helenística, los relativos al *thíasos* griego y a su encuentro con los semitas y los rabínicos junto con el mosaico de Mádaba. Dentro de cada capítulo los clasificamos, a su vez, en función del área geográfica (p.e., respecto al *marzeah*: Ebla, Emar, Ugarit, Samaria, Judá, Moab, etc. y en cuanto al *thíasos*: Creta, Esparta, Atenas, etc.).

I. El primer capítulo comienza con la distinción entre los términos *marzeah* y *mišteh* o *bet-mišteh*, cuyo sentido, en ambos casos, puede ser el de reunión convivial. La diferencia entre ellos está en el tipo de banquete que se celebra, pues mientras que *bet-mišteh* se entiende simplemente como «una casa en fiesta», el *marzeah* está relacionado con las manifestaciones idolátricas. Por tanto, con *mišteh* se alude a un banquete cualquiera, mientras que con *marzeah* se hace referencia a las reuniones específicas de una asociación idolátrica.

A continuación, se abordan los pasajes bíblicos donde se menciona el término *marzeah*: Am 6,4-7 y Jr 16,5-9. La razón de iniciar nuestro estudio con ellos se debe a que son los testimonios del pueblo de Israel sobre la institución más antiguos que se conocen. Si bien en aras de nuestro interés por ofrecer un análisis diacrónico se valoró la posibilidad de comenzar por los documentos del Oriente Próximo Antiguo, se decidió finalmente partir de una primera descripción del *marzeah* desde el punto de vista israelita. Esto nos va a proporcionar los primeros datos acerca de la institución.

Además del TM, hemos tenido en cuenta LXX, Tg. y Vg., ya que en algunos casos resulta muy reveladora su interpretación; p.e., LXX Jr 16,5 traduce *marzeah* por *thíasos*.

II. En el segundo capítulo se tratan los testimonios del Oriente Próximo Antiguo, que comprenden la documentación prebíblica acerca del *marzeah*. La finalidad de esta sección es averiguar si las características de los textos bíblicos aparecen con anterioridad en los pueblos del entorno. El material se divide en tres bloques: (1) Ebla (III mil. a.C.), (2) Emar (II mil. a.C.) y (3) Ugarit (II mil. a.C.) distinguiendo entre los textos acadios y los alfabéticos. Aunque Bryan primero y luego McLaughlin habían estudiado los textos, decidimos abordar este corpus por dos motivos: por un lado, el deseo de presentar un análisis propio y, por otro, el de contribuir con una monografía al mayor conocimiento del *marzeah*. Además, estos documentos no sólo vienen a confirmar las características de la institución extraídas de los pasajes bíblicos estudiados antes, sino que también aportan datos nuevos.

III. Los críticos se han apoyado en los rasgos del *marzeah* extraídos de los documentos anteriores y de Am 6 y Jr 16 para localizar pasajes bíblicos que describieran escenas semejantes, aunque no apareciese el término. McLaughlin, de hecho, ha dedicado su trabajo al estudio del *marzeah* en los profetas recopilando las propuestas de los críticos. En el tercer capítulo nos ocupamos precisamente de estas lectu-

ras sometiéndolas a un nuevo análisis. Añadimos también una nueva propuesta de lectura del pasaje de la muerte de Jezabel de 2Re 9,30-37. Igual que en el capítulo I en todos los casos tenemos en consideración las versiones del texto bíblico (LXX, Tg. y Vg.).

IV. El cuarto capítulo retoma los textos semíticos, pero esta vez los de épocas persa, helenística y romana: (a) un papiro moabita (ss.VII-VI a.C.), (b) el *ostrakon* de Elefantina (s.V a.C.), (c) los testimonios fenicios (a partir del s.IV a.C.), (d) las inscripciones nabateas (ss.I a.C. – I d.C.), (e) las inscripciones y las téseras palmirenses (ss.I-III d.C.). Estos materiales presentan los mismos elementos del *marzeah* que se especifican en los capítulos anteriores, pero también muestran una cierta evolución fruto de los contactos entre semitas e indoeuropeos.

V. En el quinto capítulo se intentará demostrar que esta conexión entre semitas e indoeuropeos va más allá de las meras relaciones comerciales y de las influencias entre vecinos. Los semitas y sobre todo los judíos adoptaron con frecuencia las formas de asociación indoeuropeas como parte de su propia organización en otros territorios.

Antes de analizar los puntos de contacto entre las instituciones semitas y helenas, nos ocuparemos de las que surgieron en Grecia desde época arcaica: (a) en Esparta y en Creta encontramos los *syssítia* y los *andréia* respectivamente (asociaciones fomentadas por el estado similares a las de los cartagineses), (b) en Atenas surgieron y convivieron varios modelos que funcionaban al margen del estado: los *orgeónes* (término para aludir a los miembros, no a la entidad), el *koinón*, el *thíasos*, el *éranos* (sinónimos entre ellos, pero con distintos matices). En concreto, el caso de Atenas ilumina ciertos aspectos del *marzeah* que todavía no se habían resuelto.

Después, nos centraremos en las referencias a los *thíasoi* en los textos judeohelenísticos: (a) las citas bíblicas de LXX (Jr 16,5 y Sab 12,5) y (b) la información que nos ha llegado a través de las obras de Filón de Alejandría y de Flavio Josefo.

VI. El sexto capítulo atiende a los últimos testimonios sobre el *marzeah*: la literatura rabínica (a partir del s.II d.C.) y el mosaico de Mádaba (s.VI d.C.). Los rabinos, según veremos, emplearon el término en distintos contextos. Por su parte, el mosaico de Mádaba es la única manifestación artística en cuatro milenios de un edificio destinado al *marzeah*.

4. APÉNDICE DE TEXTOS

El apéndice de textos tiene como finalidad ofrecer los testimonios originales acerca del *marzeah* y del *thíasos*, pues puede resultar muy útil encontrarlos todos reunidos en un mismo trabajo, en especial si consideramos sus diferentes orígenes, épocas y modos de transmisión. Además hay que tener en cuenta que algunos de

ellos, sobre todo las inscripciones, sólo se han editado una sola vez y por lo general en publicaciones antiguas.

La forma de presentarlos responde a la serie de criterios que enumeramos a continuación:

(a) Se ha intentado ofrecer la edición más completa de cada uno de los testimonios, que habitualmente suele ser la última.

(b) En algunas ocasiones hemos tenido que renunciar a unificar los textos debido a los distintos criterios por los que optaron los editores. Los casos más evidentes son los de los testimonios del Oriente Próximo Antiguo, ya que dependiendo del sistema elegido por el especialista se transcriben de una forma u otra. Por tanto, con unas pocas excepciones (p.e., el empleo de letra cursiva) se sigue la edición que se especifica.

(c) La diversidad de testimonios implica numerosos sistemas de escritura, que nos han sido imposibles de reproducir en este trabajo. Si bien para los pasajes bíblicos (TM, LXX, Tg., Vg.), los griegos literarios y los rabínicos seguimos las ediciones habituales, en los otros casos se opta por las soluciones a las que a menudo han llegado los propios editores: (1) la transcripción para los textos del Oriente Próximo Antiguo, (2) el uso del alfabeto arameo cuadrado para los documentos semíticos de épocas persa, helenística y romana (moabitas, fenicios, nabateos, etc.) y (3) del alfabeto griego en minúscula para reproducir los textos de las inscripciones y de otros documentos en letra mayúscula.

(d) Tanto en el apéndice como en el resto del trabajo hemos procurado citar los testimonios según la forma más generalizada. Sin embargo, algunos documentos presentan dificultades debido a sus distintas catalogaciones o ediciones. En estos casos se cita por la numeración de la edición filológica escogida y entre paréntesis se incluyen otras referencias, que pueden responder a otros criterios (p.e., el arqueológico).

ABREVIATURAS

- AAT = Apócrifos del Antiguo Testamento (DÍEZ MACHO)
ABD = *Anchor Bible Dictionary* (FREEDMAN)
AHW = *Akkadisches Handwörterbuch* (VON SODEN)
ANET = *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (PRITCHARD)
ARET = *Archivi reali di Ebla: Testi* (ARCHI)
Aq. = Aquila
BH = Biblia Hebraea
CAD = *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of The University of Chicago* (GELB – JACOBSEN – LANDSBERGER – OPPENHEIM)
CIAtt = *Corpus Inscriptionum Atticarum*
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*
CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*
ComAT = *Comentario al Antiguo Testamento* (GUIJARRO OPORTO – SALVADOR GARCÍA)
CTA = *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit* (HERDNER)
DCL = *The Dictionary of Classical Hebrew* (CLINES)
DDD = *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (VAN DER TOORN – BECKING – VAN DER HORST)
EJ = *Encyclopaedia Judaica*
Emar = *Recherches au pays d'Astata* (ARNAUD)
FGrHist = *Die Fragmente der griechischen Historiker* (JACOBY)
HALOT = *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (KOEHLER – BAUMGARTNER)
IB = *The Interpreter's Bible* (BUTTRICK)
IDB = *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (BUTTRICK)
IG = *Inscriptiones Graecae*
KAI = *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (DONNER – RÖLLIG)
KTU = *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit* (DIETRICH – LORETZ – SANMARTÍN)
LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (ACKERMANN, reed.).

- LXX = Septuaginta, versión de los LXX
- MEE = *Materiali epigrafici de Ebla* (PETTINATO).
- NEAEHL = *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (STERN)
- NT = Nuevo Testamento
- PAT = *Palmyrene Aramaic Texts* (HILLERS – CUSSINI)
- Pes. = Pešitta
- PRU = *Le Palais royal d'Ugarit* (NOUGAYROL / VIROLLEAUD)
- R. = *Recueil des tessères de Palmyre* (INGHOLT – SEYRIG – STARCKY)
- RES = *Répertoire d'épigraphie sémitique*
- RS = *Ras Shamra* (textos de Ugarit)
- SIG = *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (DITTENBERGER)
- Symm. = Simmaco
- TADAE = *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (PORTEN-YARDENI)
- TDNT = *The Theological Dictionary of the New Testament* (KITTEL – FRIEDRICH)
- Teod. = Teodoción
- Tg. = Targum
- ThWAT = *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (BOTTERWECK – RINGGREN – FABRY)
- TM = *Tell Mardikh* (Ebla)
- TM = Texto Masorético
- UG = *Ugaritica. Mission de Ras Shamra* (París 1939-1978)
- UT = *Ugaritic Textbook* (GORDON)
- Vg. = Vulgata